عرفان یهود*

ژرژ وایدا
احمدرضا مفتاح

در این بحث به ماهیت و ویژگی‌های خاص عرفان یهود، خطوط اصلی تحوّل آن و نقش آن در دین و فرهنگ امروز می‌پردازیم.

ماهیت و ویژگی‌ها

زمینهٔ یهودی

این اصطلاح وقتی به کار می‌رود که شخص عقیده داشته باشد جدای از ادراک حسّی و ادراک عقلانی، می‌توان با واقعیتی به نام الوهیت که صرفاً با دلیل آوردن قابل تعریف نیست و اعتقاد بر آن است که مبنای نهایی هستی است، تماس مستقیم برقرار کرد. از آن‌جا که عرفان ناشی از آرزوی دریافتن و پیوستن به چیزی است که در تجربهٔ عادی نمی‌گنجد، به‌سادگی محدود به حدود دقیقی نمی‌شود. تمایز عرفان با مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی (نظریات مربوط به ماهیت یا ساختار اساسی هستی و جهان)، تصوّف[1] (نظام‌های فکری مدعی بینش‌ها یا شهودهای خاص مربوط به ذات الهی)، و صور

---

* این اثر ترجمه‌ای است از:

Georges Vajda, «Jewish Mysticism», *New Encyclopaedia Britanica,* (Chicago, 1995) vol. 22, pp. 439-447.

مترجم از آقای حمیدرضا فرزین که این ترجمه را با متن انگلیسی به دقت مقابله کردند تشکر می‌کند.

1. theosophy

مختلف غیب‌گرایی[1] (مطالعه و در اختیار گرفتن قوای فوق طبیعی)، و کرامت[2] (فنّ وادار کردن و متقاعد نمودن قوای الهی) و حتی جادوگری که غالباً پست‌ترین نوعِ آن در میان است، چندان روشن نیست.

با این حال، اگر عرفان به تلاش برای تماس مستقیم با الوهیت تعریف شود، ظاهراً با یهودیت ناسازگار است. یهودیت به شکل رسمی و مقبول آن ایمان به خدایی یگانه است که جهان را آفرید و تصمیم گرفت به وسیلهٔ دستور زندگی‌ای که برای گروهی برگزیده وضع کرده است، خود را بر آنان آشکار سازد؛ این دستور عبارت است از همان تورات (به معنای «رهنمود» یا «تعالیم» که به غلط به «شریعت» ترجمه شده است). سرنوشت دنیوی قوم برگزیده و نیز رستگاری ابدی تک‌تک افراد آن، بنابر اعتقاد سنّتی یهودی، مبتنی بر رعایت این دستور زندگی است و هرگونه ارتباط با خدا باید از طریق آن انجام شود. اما واقعیت آن است که در تاریخ دینی یهودیت خداجویی چیزی فراتر از ارتباطی است که تورات واسطهٔ آن است؛ البته هرگز نباید تورات کنار گذاشته شود (زیرا این امر جوینده را از یهودیت خارج می‌کند)، یا نباید تظاهر به رسیدن به اعماق راز الوهیت شود و یا حتی کم‌تر از آن، نباید وانمود شود که به اتحاد وجودی با خدا خواهند رسید (جایی که خدا و انسان در ماهیت و وجود یکی‌اند).

سه نوع عرفان یهود

در تاریخ یهودیت سه نوع عرفان قابل تشخیص است: جذبه‌ای،[3] نظری[4] و رمزی.[5] اینها گرچه انواع متمایزی‌اند، در عمل تداخل و اختلاط زیادی دارند.

ویژگی نوع نخست جست‌وجوی خدا به وسیلهٔ تجربیات جذبه‌ای، یا به عبارت دقیق‌تر، تلاش برای دست‌یابی به قلمرو فراطبیعی است که البته خود بی‌اندازه با الوهیت دست‌نیافتنی فاصله دارد؛ این روش گاهی به امور کرامتی آلوده می‌شود.

نوع دوم همان راه تأمل متافیزیکی در غلیظ‌ترین صورت آن است و در دستورهای آن همواره می‌توان آثار محیط فرهنگی متفکران مربوط را که در معرض تأثیرات جهان بیرون از یهودیت بوده‌اند مشاهده کرد. فیلون اسکندرانی (حدود ۱۵ق‌م تا بعد از ۴۰م) و

1. occultism
2. theurgy
3. ecstatic
4. contempative
5. esoteric

چند تن از متفکران یهودی قرون وسطا، که از نوافلاطونی‌گرایی یونانی ـ عربی و گاهی نیز از عرفان اسلامی الهام گرفتند، از این زمره‌اند.

نوع سوم عرفان مدعی شناختی رمزی است (از این پس رمزگرایی نامیده می‌شود) و در خود حیات الهی و ارتباطش با حیطهٔ غیرالوهی هستی (قلمرو طبیعی و متناهی) به تحقیق می‌پردازد. ارتباط یاد شده تابع «قانون تناظر» است. از این منظر، قلمرو غیرالوهی نمادی از الوهیت است، یعنی واقعیتی که واقعیت عالی‌تر دیگری را آشکار می‌سازد؛ و از همین جاست که عمل متقابل یکی بر دیگری (که با آن متناظر است) تحقّق می‌یابد. این نوع عرفان همان است که معمولاً به نام **قبالا** شناخته می‌شود (معنای لفظی قبالا «سنّت» است). قبالا چیزی شبیه گنوسیس، یعنی معرفت سرّی مورد ادّعای مذهب گنوسی، نهضت دینی ـ فلسفی یونانی‌مآب است، ولی از ثنویتی که مشخّصهٔ مذهب گنوسی متأخر است، در آن اصلاً یا تقریباً اثری نیست. این اصطلاح در معنای اعمّ آن معمولاً به معنای تعیین روش‌های فنّی قابل استفاده برای مقاصد بسیار مختلف نیز هست: از تربیت مشتاقان تجربیات وجدآور گرفته تا تردستی‌های سحرآمیزی که به وضوح خصیصه‌ای خرافاتی دارند. اگر مفهومی مثل نیروی معنوی‌ای که از راه دور بر ماده تأثیر می‌گذارد، زیربنای این فرایندها باشد، در نهایت تصدیق‌ناپذیر می‌شود و همهٔ آنچه باقی می‌ماند، مجموعه‌ای از «ترفندهای کاسب‌کارانه» است.

در پی توجّهی که علم در روزگار باستان و قرون وسطا به نظریهٔ تناظرات نشان می‌داد و نیز تمایل سه دین توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) به سازگار کردن نتایج تأملات عقلانی با داده‌های وحیانی، تعمّق بر روی مسئلهٔ منشأ و نظام جهان به سوی عرفان منعطف شد.

همچنین باید خاطرنشان ساخت که جست‌وجوی خدا مستلزم جست‌وجوی راه حلّ برای مسائلی است که از مسائل دینی به معنای محدود آن فراترند و حتی وقتی توجّهی به ارتباط بین انسان و قوای فوق طبیعی نباشد نیز پدید می‌آینا.. انسان دربارهٔ مسائل خاستگاهش، سرنوشتش، سعادتش، درد و رنج کشیدنش، یعنی پرسش‌هایی که خارج از دین و درون صور غیر عرفانی حیات دینی نیز مطرح می‌شوند، تامّل می‌کند؛ وقتی این پرسش‌ها پیش می‌آیند، بودن یا نبودن نهادها یا عقاید دینی اهمیت چندانی ندارد. آنها همه در یهودیت غیرعرفانی تدوین شده‌اند و همچون اساس و چارچوبی برای تنظیم و

حلّ مسائل صور مختلف عرفان یهود عمل می‌کنند. این عرفان به‌خصوص در شکل «قبالایی»اش در مفاهیم جهان، خدا و «آخرالزمان» (رستاخیز، آخرین داوری، ملکوت مسیحایی و مانند آن) که در یهودیتِ معرفی‌شده در کتاب مقدس و یهودیت حاخامی ارائه شده‌اند، دگرگونی‌های اساسی به وجود آورده است. با این همه، مجموعه‌ای از مسائل ویژهٔ عرفان یهود دربارهٔ خاستگاه‌های جهان و انسان، شرّ و گناه، معنای تاریخ، عالم پس از مرگ و پایان زمان ریشه در همان زمینهٔ یهودیت دارد و خارج از تفسیر کتاب مقدس وحیانی و سنّت حاخامی قابل فهم نیست.

خطوط اصلی تحوّلات عرفان یهود

مطالعهٔ خطوط اصلی عرفان یهود با پی‌گیری تحول تاریخی واقعی‌اش، نشان می‌دهد که در خلال دوره‌ای بسیار طولانی، از ابتدای آن در قرن نخست میلادی تا نیمهٔ قرن دوازدهم، تنها دو نوع اول از سه نوع فوق‌الذکر وجود داشته است. پیش از نیمهٔ دوم قرن دوازدهم، رمزگرایی به وضوح قابل تشخیص نبود، اما از آن پس تحول این مذهب تا همین اواخر به صورت‌های مختلف ادامه یافت.

مراحل اولیه تا قرن ششم میلادی

قرون بعد از بازگشت از تبعید بابلی در قرن ششم قبل از میلاد، شاهد رشد و تقویت اموری مانند تفکر دربارهٔ موجودات واسطه میان انسان و خدا، تأمل بر روی جلوه‌های الهی که مکان خاص وقوع آنها پیش‌تر مقدس‌ترین بخش معبد اورشلیم بود، تعمّق دربارهٔ به وجود آمدن و سامان یافتن جهان و دربارهٔ آفرینش انسان بود. هیچ‌یک از این موضوعات از کتاب مقدس، که وحی الهی محسوب می‌شد، غایب نبود؛ اما هر یک از آنها مورد بازنگری مداوم عقیدتی قرار گرفته بود که خود مستلزم نفوذ مفاهیمی از بیرون و عکس‌العمل در مقابل آنها بود. سلیقه‌های فکری متفکران یهودی قرن دوم قبل از میلاد تا قرن نخست میلادی آنان را به راه‌های بسیار مختلفی کشاند، از قبیل فرشته‌شناسی (آموزهٔ مربوط به فرشتگان) و نظیر آن شیطان‌شناسی[1] (آموزه مربوط به شیطان‌ها)؛

1. demonology

جغرافی اسطوره‌ای و فلک‌نگاری[1] یا توصیف آسمان‌ها؛ تعمّق دربارهٔ مظاهر الهی ــ که مبنای آن عبادات معبد اورشلیم و رؤیاهای به حرکت در آمدن «تخت پادشاهی»[2] («کرسی»[3] یا مرکاوا[4]) در پیش‌گویی حزقیال بود؛ تعمّق دربارهٔ منشأ دوگانهٔ انسان، که از خاک آفریده شد امّا به «صورت خدا» بود؛ دربارهٔ آخر الزمان؛ دربارهٔ رستاخیز (مفهومی که تنها در اواخر دوران شکل‌گیری کتاب مقدس ظاهر شد)؛ و دربارهٔ پاداش‌ها و مجازات‌های پس از مرگ.

تبلور مکتوب تمام این تحولات، آثاری بود چون کتاب خنوخ که یهودیت فریسی (حاخامی) ــ که بعد از فتح اورشلیم به دست رومیان و خرابی هیکل دوم (۷۰ میلادی) سنّت مقبول یهود شد ــ تقریباً چیزی از آنها باقی نگذاشت و حتی می‌خواست آثار آنها را از نوشته‌های خاص خود محو کند؛ تلمود و میدراش (نوشته‌های تفسیری و شرعی حاخام‌ها) تنها با احتیاط زیاد، بیشتر از روی بی‌میلی و غالباً با روحیهٔ جدلی نفیی، به این موضوعات پرداخته‌اند.

همزمان با قرن نخست و حتی شاید قبل از فاجعهٔ ملّی سال هفتاد، مطمئناً حکیمان یا معلّمانی مقبول جامعهٔ دینی وجود داشتند که برای آنان تأمل در کتاب مقدس ــ به‌خصوص روایت خلقت، وحی علنی تورات بر روی کوه سینا، رؤیای مرکاوای حزقیال، و یا غزل سلیمان ــ و تفکّر دربارهٔ آخرالزمان، رستاخیز و زندگی پس از مرگ نه تنها مسئله‌ای تفسیری بود و می‌توانست اندیشه‌های جدیدی به متونی که دارای منشأ الهی دانسته می‌شدند، اضافه کند، بلکه متعلّق تجربه‌های باطنی نیز بود. با این حال، محتملاً تعمّق دربارهٔ جهان نامرئی و جست‌وجوی وسایلی برای نفوذ به آن مربوط به محافلی غیر از اینها بوده است. نمی‌توان انکار کرد که پیوستگی خاصّی بین رؤیاهای مکاشفه‌ای (یعنی رؤیاهای مربوط به وقوع زیرورو‌کنندهٔ ملکوت خدا) و اسناد برخی فرقه‌ها (طومارهای بحرالمیّت) و نوشته‌هایی به خط عبری که دربارهٔ سیاحان جهان فوق طبیعی (یورده مرکاوا)[5] هستند، وجود دارد. نوشته‌های اخیر مشتمل‌اند بر سرودهای وجدآور، یعنی توصیفاتی از «مکان‌های آسمانی» (هخالوت)[6] که بین جهان مشهود و الوهیت هرگز دست‌نیافتنی جای می‌گیرند، و تعالی آنها به وسیلهٔ توصیفات انسان‌انگارانه‌ای مشتمل بر

1. uranography
2. Throne
3. Chriot
4. *Merkava*
5. *Yorde Merdava*
6. hedhalot

مبالغه‌های غیرعادی (شعور قوما[1] یا «ویژگی‌های الهی») به نحوی تناقض‌نما بیان می‌شود. به علاوه، اسنادی چند باقی مانده است که به وجود روش‌ها و آدابی گواهی می‌دهد که مربوط‌اند به پذیرش و معرفی افرادی که به‌دقت برگزیده می‌شدند و می‌بایست مطابق با معیارهای روان‌تنی مأخوذ از قیافه‌شناسی (فنّی که از روی ظاهر بدن به‌خصوص قیافه، شخصیت شخص را تعیین می‌کند) مورد آزمون‌ها و امتحانات سخت قرار گیرند. نوعی تأثیر سحرآسا برای این گونه آداب قائل بوده‌اند، علاوه بر آن، این آداب به سحر مصری، یونانی یا بین‌النهرینی نیز آلوده شده بودند. (مدرک شگفت‌آور در این زمینه که پر از موضوعات مربوط به مشرکان است، سِفِرها_رازیم[2] یا «رسالهٔ رموز» است که در سال ۱۹۶۳ کشف گردید.)

در چنین حوزهٔ فراعقلی‌ای شباهت‌های زیادی بین مفاهیم منعکس‌شده در متون تردیدناپذیر یهودی و اسناد مربوط به رمزگرایی‌های آن زمان وجود دارد، تا جایی که تمایز بین تأثیرگذار و تأثیرپذیر مشکل و گاهی ناممکن می‌شود. به هر حال، دو چیز قطعی است: مذهب گنوسی از بهره‌برداری به شیوهٔ خاص خودش از مضامین کتاب مقدس (چون حکایت آفرینش و نکات مربوط به فرشتگان و شیاطین) که با هر منشأیی که دارند از طریق یهودیت رسیده‌اند، هرگز دست نمی‌کشد. از سوی دیگر، گرچه ممکن است رمزگرایی یهود مضامینی را از روشن‌ضمیری[3] یا التقاط‌گرایی[4] (آمیزه‌ای از اعتقادات مختلف) مردمان باستان گرفته باشد و حتی موجودی فوق طبیعی مانند فرشته متاترون[5] را، که اینک به نام «آدونای کوچک» (یعنی خداوند یا خدای کوچک) شناخته می‌شود، به مرتبهٔ بسیار بالایی در سلسله مراتب هستی رسانده باشد، اما هنوز به طور ثابت و استوار یک‌خدایی باقی مانده است و مفهوم گنوسی ربّ‌النوع بد یا دست‌کم پایین‌مرتبه‌تری را که مسئول آفرینش جهان محسوس و اداره کردن آن است، ردّ می‌کند. سرانجام، خوب است توجه کنیم که در خلال قرونِ حد واسط دورهٔ تلمودی (قرن دوم تا پنجم م) و هنگام احیای کامل رمزگرایی یهود در نیمهٔ قرن دوازدهم، متونی که باقی مانده بودند، روزبه‌روز وزن و اعتبار تأثیرگذار خود را از دست دادند و به سطح آثاری ادبی که بیشتر پرتکلف‌اند تا پربار، تنزّل پیدا کردند.

---

1. *shi'ur qoma*
2. *Sefer ha-razim*
3. gnosis
4. syncretism
5. Metatron

سفر یصیرا:[1] در میان آثار کهن رمزگرایی یهودیت باید برای سفر یصیرا («کتاب آفرینش») که به فرضیهٔ پیدایش جهان و جهان‌شناسی (خاستگاه و نظام عالم) می‌پردازد، جایگاه ویژه‌ای قائل شد. این کتاب که آشکارا ضد گنوسی است، تصریح می‌کند که آفرینش کار خدای اسرائیل است و در دو سطح مختلف به وجود آمده است: سطح ذهنی و غیرمادی، و سطح عینی. این امر مطابق روند پیچیده‌ای که ده عدد (سفیرا)،[2] از نمادهای دستگاه ده دهی، و ۲۲ حرف الفبای عبری را در کار آورده، انجام شده است. ده شمارهٔ یادشده صرفاً چون نمادهای ریاضی فرض نمی‌شوند؛ آنها عواملی جهان‌شناختی‌اند که اولین آنها روح خداست ـ با همه ابهاماتی که واژهٔ روئح[3] در زبان عبری دارد ـ در حالی که نُه تای دیگر ظاهر صور مثالی سه عنصر (هوا، آب، آتش) و ابعاد فضایی (بالا، پایین و چهار جهت اصلی) هستند. حروف الفبا که آوانوشته‌های مناسب صداهای زبان محسوب می‌شوند، اگر با مهارت خاصی به شکل ترسیمی و یا ترکیبی خود نوشته شوند، نیز ابزار خلقت‌اند.

اندیشهٔ بنیادین تمام این تأملات این است که سخن (یعنی زبان که مرکب از کلماتی است که از حروف / صداها شکل می‌گیرند) صرفاً ابزاری ارتباطی نیست، بلکه همچنین کارآیی‌ای است که برای ایجاد کردن موجودات در نظر گرفته شده است؛ سخن ارزش وجودشناختی دارد. با این حال، این ارزش همهٔ صور زبانی را در بر نمی‌گیرد، بلکه مختص زبان عبری است.

عالمی که به وسیلهٔ سفیراها و حروف به وجود می‌آید، بر اساس قانون تناظر موجود میان جهان ستارگان، فصولی که دوره‌های زمانی را مشخص می‌کنند، و ساختار روان‌تنی آدمی شکل می‌گیرد.

قطعاً «کتاب آفرینش» به طور کامل حاصل داده‌های کتاب مقدس و تأملات حاخام‌ها بر روی آنها نیست؛ برخی تأثیرات یونانی را، حتی در حدّ واژگان، می‌توان تشخیص داد. با این حال، آنچه مهم است تأثیر آن بر روی اندیشه‌های بعدی یهودیان تا زمان حاضر است: فیلسوفان و رمزگرایان دربارهٔ تفسیر کردن آن، بهره‌برداری از آن به نفع خودشان و وفق دادن آن با عقاید خاص خویش با یکدیگر رقابت داشته‌اند. اما واقعیتی که از این هم مهم‌تر است آن است که قبالا (در ذیل نگاه کنید به تدوین قبالا) بخش زیادی از

1. *sefer yetzira* 2. sefira 3. ruah

اصطلاحاتش (از جمله سفیرا) را، که طبیعتاً در موقع ضرورت تغییراتی معنایی در آنها به وجود آورده‌اند، از آن گرفته است.

اندیشه‌هایی که در بالا مطرح کردیم در خلال شش قرن نخست تقویم رایج [میلادی]، هم در فلسطین هم در بابل (که بعدها عراق نامیده شد) به وجود آمدند؛ یهودیت بابلی ویژگی‌های اجتماعی و دینی خاص خودش را داشت که آن را از جهات مختلف از جمله رمزگرایی و نیز جلوه‌های دیگر حیات روح در مقابل یهودیت فلسطین قرار می‌داد. مقدّر آن بود که تأثیر اعتقادی مشترک این دو مرکز در طی دوران نیمهٔ قرن هشتم تا قرن یازدهم در میان یهودیان مستقر در شمال آفریقا و اروپا شیوع پیدا کند؛ آموزه‌های عرفانی نیز نفوذ پیدا کرد، اما دربارهٔ شرایط و راه‌های نفوذ آنها چندان چیزی نمی‌دانیم.

تأثیرات عربی ـ اسلامی (قرن هفتم تا سیزدهم)

فرهنگ عربی ـ اسلامی موجب تأثیر مهمّ دیگری در رشد عرفان یهود شد. بخش زیادی از یهودیانی که در قرون هفتم و هشتم تحت حاکمیت مسلمانان بودند، در ساختن تمدّن جدید عربی ـ اسلامی مشارکت داشتند؛ یهودیان آسیا، آفریقا و اسپانیا زبان عربی را که زبان غالب در فرهنگ و ارتباطات آن دوران بود، خیلی زود پذیرفتند. عناصر فلسفهٔ یونانی و عرفان اسلامی از راه فرهنگ عربی‌زبان در یهودیت رسوخ پیدا کرد و به عمیق‌تر کردن برخی مفاهیم کلامی که اصالتاً یهودی بودند اما به ملک مشترک سه دینِ دارای کتاب تبدیل شدند، کمک کردند؛ چرا که کتاب‌های این سه دین در چند چیز مشترک بودند: تأکید بر وحدت الوهیت، زدودن هرگونه انسان‌انگاری از مفهوم خدا و تقرّب به خدا از رهگذر حرکت در مسیر معنوی که به وسیلهٔ ریاضت‌های زاهدانه (جسمانی و عقلی) به دل کندن از این جهان و رها ساختن جهان از هر آنچه آن را از خدا دور می‌کند، می‌انجامد. علاوه بر این، فلسفهٔ یونان و عرفان اسلامی مسائلی بسیار جدّی مطرح کردند که بسیاری از اعتقادات سنّتی چون آفرینش جهان، تدبیر خدا، معجزات، فرجام‌شناسی (آموزه‌های مربوط به رستاخیز بدن، پاداش و به خصوص مجازات جسمانی پس از مرگ) را مورد تهدید قرار دادند. حتی در غرب مسیحی که ارتباط فرهنگی بین اکثریت جامعه و اقلیت یهود از ارتباطات گسترده و شدید یهودی ـ عربی بسیار کم‌تر بود،

متفکّران یهود نمی‌توانستند در مقابل هجوم تمدّن اطراف کاملاً نفوذناپذیر باقی بمانند. علاوه بر این، در آغاز قرن دوازدهم و شاید پیش از آن، یهود اروپا از طریق ترجمه‌هایی که به عبری، یعنی تنها زبان فرهنگی آنان، صورت گرفت و یا به وسیلهٔ گزیده‌هایی که از متون عربی به متون عبری راه یافت، بخشی از میراث عقلانیِ عربی و یا یهودی ـ عربی را در اختیار گرفتند.

تدوین قبالا[1] (حدود ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰)

در این اوضاع و احوال، که در حدود سال ۱۱۵۰ شروع می‌شود، جلوه‌هایی از عقاید آشکارا عرفانی در جنوب فرانسهٔ امروزی (در نواحی پروانس[2] ـ لانگدوک[3] ـ روسیو[4]) پدید آمد. از همان آغاز دو نوع را ــ که با توجه به شیوهٔ پیدایش، صورت، و محتوایشان بسیار مختلف‌اند ــ می‌توان از یکدیگر تمییز داد.

سفرها ـ باهیر:[5] نوع نخست در نوشته‌هایی ارائه شده است که پاره‌پاره و دارای انشا و تدوینی نامناسب‌اند و در ربع سوم قرن دوازدهم در پروانس ـ لانگدوک متداول شده‌اند. با این حال، افکار بکری که در آنها وجود دارد، دربارهٔ وحدت خاستگاهشان تردیدی باقی نمی‌گذارد. این متون به شکل میدراش بودند، یعنی به کمک روش تفسیری خاصی که پر از اقوال منسوب به مراجع حاخامی قدیم بود، کتاب مقدس را تفسیر می‌کردند. این مجموعهٔ کامل متون، که محتملاً از خاور نزدیک (سوریه ـ فلسطین ـ عراق) وارد شده بود، به نام «میدراش حاخام نهونیا بن هاقانا»[6] (برگرفته از نام یکی از حاخام‌های قرن دوم) یا سفرها ـ باهیر «کتاب روشنایی»[7] معروف است (عنوان باهیر از یکی از کلمات شاخص آیهٔ نخست کتاب مقدس گرفته شده است که قرار است در آن اثر تفسیر شود). همهٔ مرجع‌های یاد شده در آن نامعتبرند (همان‌طور که آثار متأخر غالباً این‌گونه بوده‌اند) و محتوای این میدراش و حتی محتوای غیرعرفانی‌اش کاملاً گنوسی است ــ نوعی مذهب گنوسی که در عین حال سعی می‌کند از هر گونه ثنویت وجودشناختی فرار کند (و در واقع موفق هم شده است).

هدف کتاب آن است که نشان دهد خاستگاه اشیا و مسیر تاریخ که بالطبع متمرکز بر

---

1. Kabbala
2. Provence
3. Lanyuedoc
4. Roussillon
5. *sefer ha-bahir*
6. Rabbi Nehunya ben Haqana
7. Brightness

تاریخ قوم برگزیده است، همراه با فراز و نشیب‌هایی که ناشی از اطاعت و یا معصیت خداست، به وسیلهٔ تجلّی قوای الهی تحدید و تعیین می‌شوند. این «قوا» اوصافی نیستند که از راه انتزاع فلسفی به‌دست آمده و یا تعریف شده باشند (گرچه کلمهٔ صفت یکی از اصطلاحاتی است که برای اشاره به هر یک از آن نیروها به‌کار می‌رود)؛ بلکه آنها ذات یا جوهر هستند. آنها از خدا تفکیک‌ناپذیرند، اما هریک به شخصیت خاص خود در می‌آید و از لحاظ تمایل به سخت‌گیری یا رحمت، در تطابقی پویا با رفتار انسان‌ها به‌خصوص یهودیان در جهان محسوس به شیوهٔ خاص خود عمل می‌کند. آنها در قالب یک نظام دارای سلسله مراتب منظم می‌شوند، که با این همه، به آن پایه از ثباتی که با نسل دوم قبالائیان در لانگدوک و کاتالونیا آغاز می‌شد، نمی‌رسد. (در ادامه نگاه کنید به مکتب گرونا [کاتالونیا].) فهرست غنی‌ای که برای مشخص کردن «قوا» به‌کار می‌رفت، از اندوخته‌هایی که هم در کتاب مقدس و هم در سنت حاخامی موجود است استفاده برده است: مثلاً از مضامین «کتاب آفرینش»، از برخی آیین‌های عبادی، و نیز از حروف الفبای عبری و از نشانه‌هایی که می‌توان برای نشان دادن حروف صدادار به آنها افزود. این همه دست به دست هم داده، تصویری نمادین از اسطوره، جهان‌شناسی، تاریخ مقدس و فرجام‌شناسی ارائه می‌دهند تا از طریق آن، گروه گمنامی از صوفی‌مشربان در پی تدوین نظریهٔ اعتقادی خویش برآیند ـ یعنی نوعی اسطوره گنوسی ـ البته به استثنای اصطلاحاتی که درکار آمده‌اند تا تحقیر شدید جهان محسوس را از بین ببرند.

بدین‌ترتیب، مطابق تعالیم سفرها ـ باهیر عالم جلوه‌ای از قوای الهی دارای سلسله مراتب خاص خود است، و نیرویی که در پلّهٔ پایین نردبان آن سلسله مراتب قرار می‌گیرد، مسئولیت خاص ادارهٔ جهان محسوس را به عهده دارد. این هستی بسیار پیچیده است. روشن است که در این‌جا شاهد وجود بقایایی از تفکرات گنوسی‌ها دربارهٔ صوفیا («حکمت») هستیم که از دید آنان دست‌اندرکار جهان مادّی، حتی گاه به‌گونه‌ای ناموفق است. این نیرو همچنین عبارت است از «حضور الهی شخینا[1]» که در الهیات حاخامی از آن یاد شده است، گرچه بسیار تغییر کرده است: یعنی تبدیل به یک جوهر شده است؛ علاوه بر این، با ابداعی جسورانه به نقش یک موجود زنانه در می‌آید و بدین‌ترتیب با آنکه هنوز جنبه‌ای از الوهیت است، در مقام دختر یا همسر ظاهر می‌شود؛ یعنی کسی که

1. shekhena

چیزی از خودش ندارد و همه چیز را از پدر یا شوهر دریافت می‌کند. نیروی مذکور همچنین با «جماعت اسرائیل» که از ابداع‌های ریشه‌ای دیگر است، یکی دانسته می‌شود اما برای تسهیل فهم آن از تأملات قدیمی مبتنی بر تفسیر تمثیلی غزل سلیمان، که رابطهٔ خدا با قوم برگزیده را به شکل پیوند ازدواج نشان می‌دهد، استفاده شده است. بدین‌ترتیب، بین کل آن قوم که برگزیدهٔ خداست و به صورت نوعی بدن عرفانی آفریده شده است، و جنبه‌ای از الوهیتْ برابری صوفی‌مشربانه‌ای برقرار می‌شود و از همین جا است که یکپارچگی آن جنبهٔ الوهیت با این گروه آدمیان مورد بحث قرار می‌گیرد و سرنوشت آن دو رقم می‌خورد. در واقع، ارتباط مشابهی که بین «حضور» و اسرائیل برقرار است برای الهیات حاخامی قدیم کاملاً بیگانه نبوده است. در پرتو این نکته می‌توان دید که اطاعت و یا سرپیچی اسرائیل از دعوت الهی خاصی که برای خود احساس می‌کند، عامل تعیین‌کننده‌ای برای هماهنگ شدن با نظام عالم و یا زوال است و به هستی باطنی الوهیت هم راه پیدا می‌کند. نقش اساسی و مؤثر سفرها ـ باهیر در پیدایش تصوّف یهود این‌چنین بوده است. در همین متن یاد شده شاهد احیای دوبارهٔ مفهومی هستیم که الهی‌دانان قدیم با آن به مبارزه برخاسته بودند ــ یعنی مفهوم تناسخ[1] که بر اساس آن روحی که در زندگی پیشین خود به کمال لازم دست نیافته است، در چند بدن پیاپی دوباره متجسّد می‌شود.

مکتب اسحاق نابینا:[2] به موازات پیدا شدن سفرها ـ باهیر اما مستقل از آن، گرایش صوفیانهٔ دیگری که نوع دوم فوق‌الذکر است، در لانگدوک پدید آمد. محتملاً تنها حدود سی سال طول کشید تا این دو نهضت همسو شدند و گرایشی را تشکیل دا.ند که به راحتی می‌توان آن را قبالای کلاسیک نامید، هر چند این عنوان کاملاً دقیق نیست. مکتب دوم در خلال ربع آخر قرن دوازدهم در لانگدوک شکوفا شد و در سال‌های نخست قرن سیزدهم از پیرنه[3] به اسپانیا سرایت کرد.

برجسته‌ترین سخنگوی این مکتب اسحاق بن ابراهیم معروف به اسحاق نابینا بود. به نظر این صوفی، که در میان آثار باقی‌مانده از او به‌خصوص می‌توان به تفسیر بسیار مبهمی از «کتاب آفرینش» اشاره کرد، رؤیای فراگیر عالم به گفتهٔ گرشوم جی. شولم (محقق برجستهٔ قرن بیستم قبالا) از نقطه‌ای آغاز می‌گردد که او بین نظم سلسله‌مراتبی

---

1. metensomatosis 2. Isaac Blind 3. Pyrenees

جهان مخلوق و ریشه‌هایی که تمام اشیا در جهان سفیراها دارند، ارتباطی کشف می‌کند. اینک می‌توان تاثیر نوافلاطونی را در تفکرات اسحاق دید؛ مثلاً صدور اشیا از واحد و در مقابل آن بازگشت به عمق بی‌تعینی نخستین که کمال هستی و در عین حال هر یک از هستی‌های قابل درک است. این بازگشت صرفاً امری فرجام‌شناختی و جهانی نیست، بلکه به نحوی در زندگی دعاگونهٔ عارفان اهل مراقبه نیز قابل تحقّق است؛ عارفانی که به وسیلهٔ تمرکز، هم‌سو کردن عمل و اندیشه (کاوانا)[1] و نیز «ملازمت» (دِوِکوت)[2] یا با خدا بودن ـ هرچند در واقع اتحادی دگرگون کننده نیست که در آن تشخص بشری به طور کامل با الوهیت در آمیزد یا با آن یکی شود ـ مفتخر به دریافت الهاماتی فوق طبیعی و «جلوه‌هایی» از الیاس پیامبر می‌شوند.

ترکیب مضامین باهیر و جهان‌شناسی «کتاب آفرینش» که به وسیلهٔ اسحاق یا افراد دیگری در جو اعتقادی الهام گرفته شده از تعالیم وی صورت گرفت، اساس قبالا است و اساس آن هم باقی خواهد ماند، هرچند که پس از این، ترکیبش دستخوش انواع افزایش‌ها، اصلاحات، و حتی تغییر جهت و گاهی جرح و تعدیل‌های اساسی قرار گیرد.

ده سفیرا: در همین جو بود که فهرست ده سفیرا تا اندازه‌ای تثبیت شد. به یاد داشتن این نکته مهم است که ممکن است در جاهای دیگر اصطلاحاتی متفاوت و یا حتی مفاهیمی ناسازگار با اینها دربارهٔ سرشت این موجودات وجود داشته باشد ـ مانند عنوان‌های نظیر نیروهای درونی ارگانیسم الهی (دیدگاه گنوسی)، واسطه‌هایی که تحت نظام سلسله‌مراتبی بین نامتناهی و متناهی قرار می‌گیرند (مفهوم نوافلاطونی) و یا چیزی صرفاً درحدّ ابزارهای فعالیت‌الهی که نه‌جزئی ازذات خدایند و نه موجودی بیرون از آن.

فهرست سنّتی سفیراها چنین است:

۱. کِتِر علیون[3]   تاج سر (یکی بودن یا یکی نبودن با نامتناهی، ان سوف،[4] یا الوهیت ناشناختنی مشکل‌آفرین باقی می‌ماند)

۲. حُکما[5]   حکمت، جایگاه صور ازلی در خدا

۳. بینا[6]   بصیرت، اصل نظام‌دهندهٔ عالم

۴. حِسِد[7]   محبّت، صفت خیرخواهی

1. kawwana
2. devequt
3. *Keter Élyon*
4. *En sof*
5. *hokma*
6. *bina*
7. *hesed*

۵. گِوورا[1] قدرت، صفت قهّاریت

۶. تیفئِرِت[2] جمال، اصل واسطه بین محبّت و قدرت

۷. نصاح[3] جاودانگی

۸. هود[4] عظمت

۹. یسود[5] اساس تمام قوای فعّال در خدا

۱۰. مَلْکوت[6] پادشاهی، که با شخینا («حضور») یکی است.

مکتب گرونا (کاتالونیا): جریان دوشاخه‌ای تصوّف گنوسی‌پرور سفرها ـ باهیر و عرفان مراقبه‌ای مرشدان لانگدوک بر اثر شرح و بسطی که به دست پیروان قبالا در کاتالونیا پیدا کردند، یکی شد. کاتالونیا منطقه‌ای بود که در آن جامعهٔ گرونا در خلال نیمهٔ نخست قرن سیزدهم تبدیل به پایگاه اصلی رمزگرایی شده بود. این تفصیلات همان خطوط کلّی را دنبال می‌کردند، گرچه در عین حال بسیار مختلف بودند، چراکه بستگی به گرایش‌های شخصی هر نویسنده داشتند. در این میان، بزرگانی همچون عزرا بن سلیمان، عزریل اهل گرونا، یعقوب بن شِشِت، موسی بن نحمان (حدود ۱۱۹۵ ـ ۱۲۷۰؛ یکی از مشهورترین تلمودیان، مفسر کتاب مقدس و فیلسوف عرفانی) به مکتب گرونا تعلّق دارند. تأثیر آنان بر دورهٔ بعدی عرفان یهود دارای اهمیّت اساسی است. هیچ‌یک از آنان تألیف کاملی از تصوّفش به جا نگذاشته است. آنان به وسیلهٔ تفسیر، موعظه، رساله‌های جدلی یا مدافعانه، و یا غالباً وجیزه‌هایی که برای غیر تازه‌واردها نوشته می‌شد با مقداری احتیاط حرف‌های خویش را مطرح می‌کردند. با این حال، می‌توان از طریق این متون نگرش آنان دربارهٔ جهان را به دست آورد و آن را با دیدگاه‌های متفکران یهود که تلاش می‌کردند تا سنّت کتاب مقدسی ـ حاخامی را با فلسفهٔ یونانی ـ عربی، خواه با گرایش نوافلاطونی یا ارسطویی، هماهنگ سازند مقایسه کرد.

از مبانی دیدگاه قبالا دربارهٔ جهان، اختیاری بودن دین است: از رهگذر تصمیمی اختیاری است که الوهیت ناشناختی ـ که چون کمال هستی است و برای شناخت‌های بشری کاملاً دست‌نیافتنی است، می‌توان گفت «عدم» است یا «شیئیت ندارد» (نامحدود

1. *gevura*
2. *teferet*
3. *netzah*
4. *hod*
5. *yesod*
6. *malkut*

است) ـ فرآیندی را آغاز می‌کند که به جهان محسوس می‌انجامد. این مفهوم اساساً راه قبالا را از جبرگرایی جدا می‌کند؛ یعنی از همان چیزی که فلسفهٔ آن دوران نمی‌توانست بدون آنکه دچار تناقضات درونی شود اصل وجود را از آن آزاد کند. به علاوه، راه‌حلّی ارائه می‌کند که با ایمان به مسئلهٔ خلق از عدم[1] که برای فیلسوفان گرفتاری‌های بسیاری آفریده است، ناسازگار است. در این راه‌حلّ، برداشت تازهٔ تناقض‌نمایی از مفهوم «عدم» به میان می‌آید که مادهٔ اولیه‌ای را که از ازل با خدا همراه بوده است حذف می‌کند وتقابل بین تعالی الهی (دوری از جهان) و حلول (حضور درجهان) را از میان برمی‌دارد؛ جهان مشهود و نامشهود، که از عمق درک‌ناشدنی الوهیت صادر می‌شود و باید به آن برگردد، اساساً جدا از خدا است، اگرچه در عین حال پیوسته خدا در آن حاضر است. مطابقت میان سفیراها، که نحوه‌های جلوهٔ الهی‌اند، و تمام درجات هستی به ساختار جهان و به تاریخ بشریت که حول محور وحی مخصوص اعطا شده به قوم برگزیده شکل می‌گیرد، معنا می‌بخشد؛ این وحی قانون زندگی آن قوم و درنتیجه معیار فضیلت و گناه، و یا خوبی و بدی بوده است. بنابراین، از بالا تا پایین این نردبان را تماماً واقعیات متناظری پرکرده‌اند که یکدیگر را کنترل می‌کنند: یعنی برخلاف نظر فیلسوفان، شرّ نیز واقعیتی است؛ زیرا نقض هماهنگی عالم است. نتیجهٔ این نقض نیز شرّ است که شکل مجازات به خود می‌گیرد؛ امّا این شرّ جبران‌شدنی است. از این منظر، رعایت دقیق تورات، یا شریعت وحیانی (اعمّ از متن مکتوب یا سنّت شفاهی)، عامل اصلی برای خود مسئلهٔ حفظ عالم است. با توجه به این نکته، انگیزهٔ «عقلانی» فرمان‌ها که مشکلاتی حلّ‌نشدنی برای الهی‌دانانی که دارای گرایش‌های فلسفی‌اند، پیش می‌آورد، درنظر پیروان قبالا صرفاً مسئلهٔ دروغین است: در واقع، مسئلهٔ واقعی ماهیت تورات که از بنیان‌های عالم به شمار می‌رود. قبالا بیش از یک راه‌حلّ برای این مسئله مطرح می‌کند، در حالی‌که فلسفه حتی نمی‌تواند پرسش را بپروراند.

از این مفهوم عام نتیجه می‌شود که دین یهود به همراه مضامینش ـ یعنی اعتقاد به داشتن حقیقت محض، مراعات وفادارانهٔ اعمال عبادی و انتظار فرجام‌شناختی ـ از تمام تشکیک‌هایی که تفکرات فلسفی و یا اعتقادات دینی رقیبانی مثل مسیحیت و اسلام می‌توانستند در اذهان مؤمنان یهود دراندازند، مصون خواهد بود. اگر از این منظر به قبالا

---

1. exnihilo

بنگریم و نیز با توجه به مرحله‌ای که در گرونا به آن نائل آمده بود، معلوم می‌شود که قبالا عامل مهمی در بقای یهودیت بوده است؛ چرا که در جامعهٔ قرون وسطا در مقابل خطراتی که تاریخ آن دوره از آنها یاد کرده است، همه جا یهودیت در معرض خطر بود.

غیر از مکتب گرونا و وارثان تعالیم اسحاق نابینا در لانگدوک، مکتب رمزگرای یهودی دیگری در خلال نیمهٔ نخست قرن سیزدهم در اروپای جنوبی وجود داشت. پیروان این مکتب ترجیح می‌دادند بی‌نام و نشان باقی بمانند؛ از این‌رو آثارشان همچون سفرها۔ عِیُّون[1] («کتاب تفکرّ») را بدون ذکر نام نویسنده یا با نسبت دادن به نویسندگان ساختگی منتشر می‌کردند. این مکتب هم در بالاترین سطوح عالم الوهی تفکر می‌کرد ـ که در نتیجه جنبه‌هایی علاوه بر ده سفیرا کشف کرده بود و سعی داشت با توسّل به قابلیت نمادین نور، تصوّری از آنها ارائه کند ـ و هم در علل اولیه و مُثل اعلای موجود در الوهیت یا آنچه مستقیماً از آن صادر می‌شود می‌اندیشید. گاهی شباهت زیادی بین این تفکّرات و تفکرات جان اسکاتوس اریگنا، فیلسوف برجستهٔ مسیحی قرن نهم، به نظر می‌رسد که نه تنها بر قرابت سنخ‌شناختی مضمونی میان این جریان قبالایی و جریان نوافلاطونی‌گرای مسیحی لاتین‌زبان دلالت دارد، بلکه بر تأثیر ملموس جریان دوم بر جریان پیشین نیز دلالت می‌کند. همین امر در مورد اسحاق نابینا و مکتب گرونا نیز می‌تواند صادق باشد، اما اطلاع خاصی در دست نیست.

سفر ها۔تِمونا:[2] علاوه بر اینها، جریان دیگری نیز در همان دوره اعلام وجود کرد. این جریان در سفر ها۔تِمونا («کتاب صورت») که مؤلف آن ناشناخته است، معرفی شده است. این نوشتهٔ بسیار مبهم ادّعا می‌کند شکل حروف الفبای عبری علّت و معنای خاصّی دارد. در واقع، تفکّرات این رساله مربوط به دو موضوع است که برای مکتب گرونا نیز آشنا بوده‌اند، اما سفر تمونا آنها را به شیوه‌ای انسان‌وار که بی‌تردید آیندهٔ تصوّف یهود را تحت تأثیر قرار داده، بسط داده است. از یک سو، به نظریهٔ چرخه‌های مختلف می‌پردازد که از طریق آنها باید سیر جهان از زمان پیدایش آن تا استغراق دوباره در وحدت اولیّه طی شود، و از سوی دیگر، به قرائت‌های مختلفی می‌پردازد که با این چرخه‌ها در جلوه‌ای الهی که توسط کتب مقدس وحیانی به وجود آمده، مطابق است. به عبارت دیگر، قرائت و به دنبال آن تفسیر و در نتیجه پیام تورات مطابق با چرخه‌های

1. *sefer ha-iyyun*
2. *Sefer ha-temuna*

هستی تغییر می‌کند؛ گذر به چرخه‌ای غیر از آنچه امروز بشر تحت سلطهٔ آن زندگی می‌کند، می‌توانست مستلزم جرح و تعدیل و حتی بطلان قانون زندگی‌ای باشد که امروزه قوم برگزیده محکوم آن هستند. این اندیشهٔ جنجال برانگیز راه را برای از بین بردن ارزش‌های سنّتی یهودیت باز می‌کرد.

حسیدیسم اشکنازی[1] آلمان قرون وسطا

دوره‌ای از حدود ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ که شاهد استقرار قبالا در جنوب فرانسه و اسپانیا بود، برای شکل گرفتن عرفان یهود کم‌اهمیت‌تر از شاخهٔ دیگر یهودیت اروپایی در شمال فرانسه (و انگلستان) و نواحی راین و دانوب در آلمان نیست. بر خلاف قبالای قرون وسطا که مقدّر بود تحوّل وسیع و متغیری را که از نیمهٔ دوم قرن سیزدهم شروع شده بود تجربه کند، نهضتی که می‌توان تقریباً به طور خلاصه بر آن نام حسیدیسم (زهدگرایی) آلمانی (یا اشکنازی، برگرفته از نام محلّی که در کتاب مقدس ذکر شده و از قدیم برای اشاره به آلمان به کار رفته است) گذاشت، به سختی می‌توانست به عنوان جریانی زنده و مستقل بعد از ربع دوم قرن سیزدهم باقی بماند. بدون تردید، در دل یهودیت فرانسوی ـ آلمانی نوعی استمرار سنّت عرفانی مبتنی بر سفر یصیرا و هخالوت وجود داشت (در بالا نگاه کنید به سفر یصیرا)؛ و نیز برخی عناصر از سحر و جادوی بابلی که شاید هم از طریق ایتالیا به آن رسیده بود وجود داشت؛ و به نظر می‌رسد جریان گنوسی‌سازِ متبلور در سفر ها ـ باهیر بدون آنکه آثاری از خود بر جای گذاشته باشد، از آلمان نگذشته است. با این حال، فضای فکری یهودیت فرانسوی ـ آلمانی از فضای حاکم بر اسپانیا و یا حتی پروانس ـ لانگدوک بسیار متفاوت بود؛ مشخصّهٔ آن فضا، فرهنگ تلمودی تقریباً انحصاری آن بود؛ نسبت به کشورهای دارای تمدّن اسلامی تماس فکری کم‌تری با محیط غیریهودی داشت؛ و از الهیات یهودی کشورهای عربی خاورمیانه، آفریقای شمالی و اسپانیا اطلاعات ناچیزی در دسترس بود. این وضعیت محتملاً تنها در ثلث اخیر قرن دوازدهم تغییر کرد؛ تا آن زمان معلومات «فلسفی» دانشمندان یهودی فرانسه و آلمان، اساساً متشکّل بود از شرحی عربی، شاید متعلّق به قرن یازدهم، از رسالهٔ عقاید و

1. Ashkenazic

باورها اثر سعدیا بن یوسف[1] (دانشمند و فیلسوف بزرگ یهود بابلی قرن نهم و دهم) و تفسیری بر «کتاب آفرینش» که به قلم یک یهودی ایتالیایی به نام شبّتای دونولو[2] (در سال ۹۶۴) مستقیماً به عبری نوشته شده بود. حتّی آن زمان که تأثیر فرهنگی یهودیت اسپانیایی در فرانسه ـ انگلستان و آلمان بیشتر و قوی‌تر احساس می‌شد، قبالای نظریه‌پرداز یاد شده به‌ندرت در آن‌جا رخنه کرد. متفکران متعلّق به سنّت یهودی فرانسوی ـ آلمانی که متمایل به نظریه‌پردازی‌های الهیاتی بودند، مشکلات خاص خود را داشتند. این امر به عرفانی بسیار آمیخته به زهدگرایی منجر شد. وضعیت عمومی زندگی یهودیان در آن مناطق سهم بسزایی در این گونه عرفان داشت، چنان که به خصوص بعد از جنگ صلیبی اوّل، آنها به شدت گرفتار آزار و اذیت‌های خونین بودند.

مسئلهٔ نظری اصلی این بود که بین خدای برخوردار از تعالی محض و وحدت مطلق و بین جلوه‌های او در خلقت، و نیز در وحی و تماس با افراد الهام یافته، چه ارتباطی هست. تفکر بر روی این مسئله به شرح و بسط سلسله مراتب فوق طبیعی مختلف بین خدای دست‌نیافتنی و عالم مخلوق یا دریافت‌کنندگان ابلاغ الهی منجر شد. اطلاعات مربوط به فرشتگان که از کتاب مقدس و سنّت حاخامی و عرفانی و نیز از تأمل در شخینا به دست می‌آمدند، چون مواردی برای ساختن این سلسله مراتب به کار می‌رفتند و همچنین صبغهٔ خاصی نیز به اعمال عبادی می‌دادند. انجام اعمال عبادی از این خصیصه نیز برخوردار بودند که در آنها از رهگذر توجه ثابت بر روی کلمات و حتی حروف نمازهای کنیسه به تمرکز معنوی پرداخته می‌شد. منفعت تاریخی این تأملات هرچه باشد، آنها بازتاب زیادی در دورهٔ بعدی رمزگرایی یهود نداشتند؛ تنها استثناهایی که وجود دارند مباحث عرفانی مربوط به نماز و شیطان‌شناسی است که گاهی تحت تأثیر اعتقادات محیط مسیحی قرار گرفته و در محافل حسیدیان کاملاً بسط می‌یافتند. از سوی دیگر، تقدیر چنان شد که اخلاق زاهدانهٔ این جنبش که شرح ادیبانهٔ آن در اثر الیعازار بن یهودا[3] از اهالی ورمز[4] (حدود ۱۱۶۰ ـ ۱۲۳۸) و در تجدید چاپ «کتاب پرهیزگاران» (سفر حسیدیم) نمود یافت، از آن زمان به بعد از نشان‌های معنویت یهودی به حساب آید، و دیگر فرقی نمی‌کرد که این معنویت رمزی باقی می‌ماند یا نه.

1. Saádia ben Joseph
2. Shabbetai Donnolo
3. Eleazar ben Judah
4. Worms

تدوین زوهر[1] (حدود ۱۲۶۰ ـ ۱۴۹۲)

از وقتی به رویداد در واقع حاشیه‌ای حسیدیسم آلمانی خاتمه داده شد، تقریباً همهٔ فعالیت‌های ابتکاری در زمینهٔ عرفان یهود تا زمان اخراج یهودیان در سال ۱۴۹۲ از اسپانیا، به ناچار می‌بایست به آن‌جا نقل مکان کند و یا از آن‌جا آغاز شود.

بعد از آن‌که مکاتب فوق‌الذکر از رونق افتادند، در حوالی سال ۱۲۶۰ دو جریان دیگر پدید آمد. جریان نخست از آن‌جاکه مسئلهٔ شرّ را محور تفکّر خود قرار داده بود، دوباره به گنوسی‌گری، البته به شیوهٔ خاص خود، پیوند خورد. متونی که این گرایش را نشان می‌دهند، مدعی نیستند که شرّ مبتنی بر «صفت قضاوت» است و در درون ساختاری از سفیراها که قبالائیان پیشین به وجود آورده بودند قرار دارد، بلکه آن را خارج از الوهیت جای می‌دهند؛ چراکه در این متون، نظامی موازی [با سفیراهای قبلی] به نام سفیراهای جناح چپ در میان آمده و مباحث شیطان‌شناختی پرباری نیز با آنها همراه گشته است. جنبش دوم، که ابراهیم بن سموئیل[2] ابوالعافیه عارف رؤیابینِ جسور قرن سیزدهم نمایندهٔ اصلی آن بود، برای توجیه آن به تجربه‌های درونی که دارای جنبه‌های «پیامبرانه» دانسته می‌شدند، روی آورد و با تعلیم روش‌هایی شبیه روش یوگا، باعث دلگرمی و تشویق هسیکاست‌های بیزانسی[3] (راهبان عارف‌مسلک خاموش مسیحی) و صوفیان مسلمان شد ـ علاوه بر این که جایگاه مهمّی به نظریه‌پردازی‌های مربوط به حروف و نشانه‌های آوایی خط عبری اختصاص داده شده بود. ابوالعافیه بر خلاف شخصیت‌های مکاتب عرفانی دیگر اسپانیا که تا آن زمان خارج از حلقهٔ محرمان در صدد انتشار نظراتشان نبودند، خودش در مکان‌های مختلف به تبلیغ و اظهار عقیده‌هایی پرداخت که رهبران یهود را ناراضی و نگران می‌کرد و باعث می‌شد که ارائه‌دهندهٔ آنها حتی به وسیلهٔ مقامات غیر یهودی هم مورد تعقیب قرار گیرد. آثار متعدد به‌جامانده از وی، بعدها برخی از متفکران قبالایی را تحت تأثیر خود قرار دادند.

آثار موسی بن شم‌طوؤ[4] اهل لئون، در ربع آخر قرن سیزدهم، مشخص‌کنندهٔ یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در تحولات عرفان یهود است. موسای لئونی در اواسط قرن سیزدهم متولد شد و در سال ۱۳۰۵ وفات یافت؛ او آثار رمزی متعددی نوشته بود که

---

1. Zohar
2. Abraham ben Samuel
3. Byzantine Hesychasts
4. Moses ben Shem Tov

آنها را با نام خود مشخص کرده بود. امّا در عین حال، به منظور این که عقایدش را بهتر منتشر کند و به نحو مؤثرتری با فلسفه که آن را خطر مهلکی برای دین یهود می‌دانست، مبارزه کند، به تألیف نوشته‌هایی جعل‌گونه در قالب میدراشیم روی آورد (نوشته‌های جعل‌گونه، آن‌چنان که معمولاً در گذشته رواج داشته است، نوشته‌هایی بود که نام نویسندگان خاصی را به گونه‌ای جعلی بر آنها می‌گذاشتند). تفسیر جعل‌گونهٔ موسای لئونی متشکل بود از میدراش‌هایی بر اسفار پنج‌گانهٔ تورات، غزل سلیمان، کتاب روت و مراثی؛ و در آن از مراجع تلمودی سخن به میان آمده بود؛ مراجعی که چیزی جز نام آنها، آن هم به گونه‌ای ناقص، اصیل باقی نمانده بود؛ از این شیوه پیش‌تر در سفرها- باهیر استفاده شده بود (در بالا نگاه کنید به سفرها- باهیر)؛ در کامل‌ترین نسخهٔ این کتاب (چون نسخه‌های متعددی وجود دارد) طرح داستان‌ها بر محور ربی شمعون بن یوحای،[1] از نظریه‌پردازان قرن دوم، دور می‌زند. پیش از آن، تلمود دربارهٔ وی برخی حکایات شگفت‌آور را نقل کرده است که بیشتر آنها نیمه‌اسطوره‌اند. بدین‌ترتیب، موسای لئونی در طول دوره‌ای حدود سی سال نخست، اثری تحت عنوان میدراش ها- نِعِلام[2] («میدراش عرفانی») به وجود آورد که روش آنها بسیار تمثیلی و زبان آن در اصل عبری بود و پس از آن اثر بزرگ‌تر سفرها- زوهر («کتاب روشنایی»)[3] یا به نحو خلاصه‌تر زوهر را به وجود آورد که محتوایش صوفیانه و اشراقی بود و به زبان آرامی تصنعی‌ای نوشته شده بود. این کتاب به گفتاری طولانی منجر می‌شود که در آن شمعون بن یوحای در روز مرگش از قرار معلوم کامل‌ترین شکل آموزهٔ عرفانی خویش را برملا می‌کند. ترفند ادبی موسای لئونی از طرف تمام رمزگرایان بلافاصله به عنوان یک اثر اصیل پذیرفته نشد؛ اقبال محققان خارج از جریان اشراق از این هم کم‌تر بود. نیم قرن یا بیشتر طول کشید تا زوهر و سرمشق‌های آن به عنوان آثار قدیمی معتبر تصدیق شد؛ حتی پس از آن هم پذیرش آن بدون اکراه نبود. آثار تقلیدی تقریباً معاصر زوهر که در آن ادغام شده یا به آن ضمیمه شده بودند، گاهی جهت‌گیری مکتبی آشکارا متفاوتی داشتند: مثل رسالهٔ رَعْیا مهیمانا[4] («شبان وفادار»)، یعنی همان موسی که شخصیت اصلی این نوشته است و موضوع خاص آن تفسیر و توجیه اشراقی احکام تورات است)؛ و رسالهٔ تیقّونه زوهر،[5] که

1. Simeon ben Yohai
2. *ha-neélam*
3. *Book of Splendour*
4. *Ra'ya Mehemana*
5. *Tiqqune Zohar*

حواشی‌ای از همان دست است، دربارهٔ کلمهٔ نخست کتاب پیدایش (بِرشیت،[1] یعنی «در ابتدا»). گرچه منتقدان هرگز به طور کامل مجاب نشدند و اعتبار زوهر پیش از آن در قرن پانزدهم مورد تردید قرار گرفته بود، اما اسطورهٔ آفریده شده به دست موسای لئونی و مقلدانش تبدیل به واقعیتی معنوی برای بیشتر یهودیان با ایمان شد؛ و اینک نیز آن خصوصیت را برای خود در میان یهودیان «ارتدکس» حفظ کرده است. زوهر که اعتقاد بر آن بود که مبتنی بر تجلّی‌های فراطبیعی است و به انحای مختلف بارها تفسیر شده بود، در قرون پیش به عنوان پشتیبان و مرجعی برای تمام مکاتب اشراقی یهود عمل می‌کرد.

زوهر و ملحقات آن، از حیث نظریه‌پردازی‌های اعتقادی، به جای ارائهٔ هرگونه نوآوری مهمّی، تفکرات و گرایش‌هایی راکه پیش از آن وجود داشت شرح و بسط دادند و دربارهٔ آنها مبالغه کردند. تمام آن اندیشه‌ها مدّت‌ها پیش از این در تصوف اشراقی یهود پذیرفته شده بود؛ از قبیل نشأت گرفتن هستی از عمق «عدم تشخص» الهی؛ یکپارچگی جهان سفیراها با جهان محسوس (اگرچه سفیراها به سبب به میان آمدن چهار سطح وجودشناختی که در هر یک از آن سطوح، طرح کلی سفیراها دوباره مطرح است، تبدیل به مسئلهٔ پیچیده‌ای شده است)؛ نقش حیاتی انسان‌ها (یعنی نقش یهودیان) در حفظ هماهنگی کلی جهان با مراعات دقیق جزئیات احکام کتاب مقدس و احکام ربّیان. این تأکیدات محور اصلی زوهر باقی می‌ماند. امّا تمام این مضامین (یعنی نظریه‌پردازی‌های سفرها ـ تموناي[2] فوق‌الذکر دربارهٔ چرخه‌های کیهانی و «قبالای نبوت‌پیشه»ی ابوالعافیه که تلویحاً کنار گذاشته شده بودند) علی‌رغم این که نویسندگان مطالب زوهری به آثار به وجود آمده به دست غیر یهودیان به چشم تحقیر می‌نگریستند و می‌کوشیدند که به دیگران نیز چنین القا کنند، از طریق به کارگیری و یا حتی تصاحب ناسپاسانهٔ مواد گرفته شده از سنّت ربّیان و رمزگرایی باستان و نیز برگرفته از جریان‌های فکری متأخرتر در حوزه‌های الهیات و فلسفه به مقدار زیادی نظم گرفتند و تقویت شدند.

روش ارائهٔ نمادین مطالب که در نوشته‌های زوهری به کار گرفته شد، با نظام تفسیری‌ای که در آن مفهوم اصالتاً مسیحیِ معانی چهارگانهٔ کتاب مقدس استفاده می‌شود، تقویت می‌گردد. این معانی چهارگانه عبارت‌اند از: لفظی، اخلاقی، تمثیلی

1. Bereshit

2. *sefer hatemuna*

(فلسفی) و عرفانی. نمادگرایی‌ای در این حدّ، با جسارت تمام از تصویرهای پررنگ انسان‌انگارانه و حتّی شهوت‌انگیز بهره می‌گیرد تا به خوبی بتواند تجلّی‌های سفیرا‌های مختلف نسبت به یکدیگر و تجلّی آنها نسبت به قلمرو غیر الوهی را به خواننده منتقل سازد. اسطورهٔ انسان اولیه (آدم قدمون[1]) که در حکم موجودی الهی به شمار می‌رود، در این‌جا در قالب جدیدی دوباره نمایان شده است و از قضا در تحولات بعدی قبالا نیز باقی مانده است.

بدین‌ترتیب، در کتاب زوهر ادعا می‌شود که این کتاب تبیین کاملی از جهان، انسان، تاریخ و وضعیت یهودیان فراهم می‌کند؛ و در سطحی بالاتر، توجیه و تبیینی از وحی کتاب مقدس و سنّت ربّیان تا جزئی‌ترین امور آنها از جمله انتظار مسیحا به دست می‌دهد؛ و به همین جهت مدعی است که فلسفه را از خاصیت انداخته است. گرچه زوهر خود را مدافع دین سنتی‌ای می‌داند که در تلمود و تفسیرهایش تعیین شده است، امّا به یک معنا می‌توان گفت خود را بالاتر از سنّت جای می‌دهد؛ چراکه با شور و شوق اعلام می‌دارد که ارزش چیزی را نمی‌توان با تعالیم اشراقی ربی شمعون بن یوحای قیاس کرد و آموزه‌های رمزی حتّی برتر است از دانش تلمودی، که به روی همگان گشوده است و مطابق تلقی عام، فرض بر آن است که آموختن این دانش‌ها، در کنار رعایت احکام، دلیل بنیادین هستی یهودیان به شمار می‌آیند. در این نگرش ــ که در رعیا مهمانا (به بالا نگاه کنید) بیشتر از زوهر بر آن تأکید شده است ــ قابلیتی انقلابی وجود دارد؛ یعنی تهدید محتملی در مقابل برتری عمل به تورات و مطالعهٔ آن. آینده نشان خواهد داد که این خطر چندان غیرواقعی نیست.

قبالای لوریانی[2]

بعد از تثبیت مجموعهٔ زوهر، تا میانهٔ قرن شانزدهم تغییرات مهمی در رمزگرایی یهودی رخ ندارد؛ در آن زمان در صِفِد[3] (در جلیل علیا،[4] در فلسطین، که امروزه در اسرائیل به آن ضیفت[5] می‌گویند) مرکز دینی‌ای تأسیس شد که برای یهودیان از اهمیت بسیاری برخوردار بود. طرح تأسیس این مرکز عمدتاً فکر استادانی بود که از خانواده‌های بیرون

1. Qadmon
2. Lurianic
3. Safed
4. Upper Galilee
5. Zefat

رانده شده از اسپانیا بودند. تردیدی نیست که تا زمان اخراج یهودیان از اسپانیا (۱۴۹۲) و در طول دو نسل پس از آن، هم در اسپانیا (تا زمان اخراج) و هم در ایتالیا و خاورمیانه، آثار ادیبانهٔ قبالایی بسیار زیاد بوده‌اند؛ اما این آثار عمدتاً به کار نظام‌مند کردن یا حتّی ترویج زوهر، و یا به گسترش نظریه‌پردازی‌هایی که پیش‌تر در قرن سیزدهم به وجود آمده بودند، پرداخته‌اند. البته تلاش‌هایی نیز در جهت آشتی دادن فلسفه و قبالا در کار بوده است. شایان ذکر است که حتی الهی‌دانان سنّت‌گرا نیز رویکردی محتاطانه و بلکه خوددارانه نسبت به قبالا اتخاذ کرده‌اند.

تراژدیِ به وجود آمده برای یهودیان به سبب بیرون رانده شدن از اسپانیا و اجبار به گرویدن به مسیحیت، که حدود یک قرن پیش از اخراج گرفتار آن بودند، و آنچه کمی بعد از آن به نحو گسترده‌تری در پرتغال صورت می‌گرفت، بر قربانی‌های بیچاره به شدّت تأثیر گذاشت. از آن‌جا که این رویدادها باعث می‌شد بدبینی‌های از قبل به وجود آمده در واکنش به وضعیت قوم یهود که در میان ملت‌ها پراکنده شده بودند تشدید شود، انتظار مسیحا شدّت می‌یافت. به نظر نمی‌رسد این انتظار با آغاز انتشار چاپی قبالا بی‌ارتباط باشد (اولین دو نسخهٔ چاپی زوهر به سال ۱۵۵۸ برمی‌گردد). تمام این عوامل که با برخی تحولات درونی قبالای نظری در قرن پانزدهم نیز پیوند می‌خوردند، زمینه را برای عرفان اشراقی جدیدی که توسط تعالیم اسحاق بن سلیمان لوریا بنیان نهاده شده بود، مهیّا می‌ساخت. او به سال ۱۵۳۴ در اورشلیم متولد شد، در مصر پرورش یافت و به سال ۱۵۷۲ در صفِد درگذشت. گرچه تعالیم او از قدیم با نام صفد گره خورده است، امّا وی تنها سه سال آخرِ عمرش را در آن‌جا گذرانده است. لوریا خیلی کم نوشته است؛ آموزه‌های او از طریق آثار شاگردانش به ما رسیده، شرح و بسط یافته است و شاید هم تا حدّی تحریف شده باشد. یکی از شاگردان اصلی او حییم ویتال[1] (۱۵۴۳ - ۱۶۲۰) است که عص حییم[2] («درخت زندگی») را نوشت؛ این کتاب نمونه‌ای معیار در معرفی قبالای لورایی است.

تصوف اشراقی لوریا با آن که اساساً چیزی نیست جز تلاشی جدید برای وفق دادن استعلای خداوند با حلول او، و ارائهٔ راه حلّی برای مشکل شرّ، که با اعتقاد به وحدت خدا نه می‌توان آن را موجودی مستقل از او دانست و نه آن را جزء جداناشدنی از او به

1. Hayyim Vital
2. 'Etz Hayyim

شمار آورد، امّا با این حال جزئیات طرح لوریا بی‌نهایت پیچیده است. اعلام وجود این جریان توسط مبدع آن صورت گرفت، امّا تحقق کاملش به دست رمزگرایانی پدید آمد که معتقد به قبالای زوهری بودند، که دقیقاً در صفد و در زمان حیات لوریا توسط موسی بن یعقوب کوردوورو[1] (۱۵۲۲ - ۱۵۷۰) تنظیم و تدوین شده بود.

بینش اشراقی لوریا در قالب مفهوم اسطوره‌ای وسیعی بیان شده است که به لحاظ گونه‌شناختی شبیه برخی نظام‌های گنوسی و مانوی[2] (از ثنویت‌گرایی‌های قرن سوم) است، اما تلاش می‌کند به هر قیمتی که شده از ثنویت بپرهیزد. عناصر اساسی این اسطوره عبارت‌اند از: درخودجمع‌شدگی[3] (صیمصُوم[4]) که نور الهی که در ابتدا همه چیز را پر کرده است، آن را انجام می‌دهد تا جایی برای امور غیرالوهی به وجود آید؛ غرق شدن ذرات نورانی در ماده (غلیف‌ها،[5] «پوسته‌ها») اصطلاحی که پیش از آن در قبالا برای تعیین کردن قوای شرّ به کار رفته بود)؛ این امر نتیجهٔ حادثهٔ اسف‌باری است که در خلال آن فرایند واقع شده است؛ و به دنبال آن، ضرورت نجات دادن این ذرّات و بازگرداندن آنها به اصلشان به وسیلهٔ «بازسازی» یا «بازیابی» (تیقّون[6]). این امر نه تنها وظیفهٔ یهودیانی است که با پیروی کامل از وظایف دینی‌ای که سنت تکلیف کرده زندگی می‌کنند، بلکه کار یهودیانی نیز هست که در چارچوب نوعی زهدگرایی شدید، خود را ملزم به زندگی مراقبه‌ای کرده‌اند که مبتنی است بر دعاهای عرفانی و تأملات (کوانا[7]) جهت‌گیری شدهٔ آیین عبادی، که منظور از آنها بیشتر کردن هماهنگی (یحود[8] «اتّحاد») صفات بی‌شمار موجود در هستی الهی است. برای تجسدهای متوالی روح، که از جمله مضامینی است که در قبالا همیشه مطرح بود و مکتب لوریا آن را بسط داد و پیچیده‌ترش کرد، نقش مهمّی نیز در امر «بازسازی» قائل شده‌اند. به طور خلاصه می‌توان گفت مکتب لوریا مدعی است که زندگی عمیق عرفانی، و در کنار آن مبارزهٔ بی‌امان در مقابل قوای شرّ، که جنبهٔ نفیی زندگی عمیق عرفانی است، از ضرورت مطلق برخوردار است. بدین‌ترتیب، این نگرش اسطوره‌ای را بیان می‌کند که نماد مبدأ جهان، سقوط و رهایی آن است، و به هستی و به امیدهای فرد یهودی معنا می‌دهد، یعنی نه تنها او را ترغیب می‌کند که در برابر خدا تسلیم و بی‌اختیار باشد، بلکه او را به فعالیت برای نجات، که معیار قداست او

---

1. Cordovero
2. Manichaean
3. Withdrawl
4. *tzimtzum*
5. *qelippot*
6. *tiqqun*
7. Kawwana
8. *yihud*

هم هست، فرا می‌خواند. پیداست که چنین اقتضائاتی آرمان مکتب لوریا را تنها در دسترس گروه اندکی از خواص می‌نهد؛ سرانجام، باید گفت که این امر تنها از طریق شخصیت استثنایی افراد «عادل» یعنی یهودیان آرمانی مقدسی که در بالا توصیف شدند، تحقّق‌پذیر است.

مکتب شبّتای[1]

قبالا در ظرف شصت سالی که از مرگ لوریا می‌گذشت، دیگر به نام این بنیان‌گذار پیوند خورده بود و در پرتو اضافات ناشی از عرفان‌های دیگر صفد، در میان یهودیان در غربت، گسترش یافت و زندگی معنوی، نماز و اعمال عبادی آنان را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. عرفان مذکور بر ضرورت «بازسازی» جهانی که در آن اضطراب و ناراحتی یهود همچنان ادامه داشت، تاکید می‌کرد؛ زیرا به‌رغم برخی عوامل موافق، چون تسامح نسبی امپراتوری عثمانی و تثبیت صلح‌آمیز اجتماع چشم‌گیری از مارانوها[2] (یهودیان ایبریایی[3] یا سفاردی[4]) در آمستردام، راه حلّ جامعی برای مشکل نوکیشانی که در شبه جزیره ایبریا باقی مانده بودند، وجود نداشت. نیم دیگر قوم یهود، یعنی اشکنازی‌ها، نیز بحران‌های بسیار شدیدی را تجربه کردند؛ مرفّه‌ترین و فعّال‌ترین گروه از آنان، یعنی جمعیت یهودی لهستان به سختی تحت فشار قرار گرفتند و به دلیل کشتار جمعی و ویرانی‌ای که در خلال شورش قزاق‌ها در ۱۶۴۸ به وجود آمد، تقریباً به طور کامل از بین رفتند و گروه زیادی از آنان مجبور شدند به طرف غرب عقب‌نشینی کنند، و از این اطلاعات مذهبی و تاریخی می‌توان زمینهٔ لازم را برای فهم موفقیت حیرت‌آور، و گرچه کوتاه مدت ربّی شبّتای صوی ازمیری[5] (۱۶۲۶ ـ ۱۶۷۶) که خود را در سال ۱۶۶۵ مسیحا معرفی کرده بود، به دست آورد. این «مسیحا» در سال ۱۶۶۶ به زور به اسلام گروید و ده سال بعد در تبعید عمرش به پایان رسید، اما به رغم شکستی که دید، پیروان وفاداری داشت. فرقه‌ای که بدین‌ترتیب به وجود آمد و هنوز زنده است عمدتاً مدیون فعالیت‌های ناتان غزه‌ای (حدود ۱۶۴۴ ـ ۱۶۹۰) است. او مبلّغی خستگی‌ناپذیر برای «مسیحا» بود و اعمال شبّتای صوی را، که مخالف شریعت بود، و حتی ارتداد نهایی او را

---

1. Shabbetaianism
2. Marrano
3. Iberian
4. Sefardic
5. Rabbi shabbetai Tzevi of Smyrna

به وسیلهٔ نظریه‌هایی که مبتنی بر نظریهٔ «بازسازی» لوریا بودند، توجیه می‌کرد: تغییر کیش شبّتای را باید از مقولهٔ نزول عادی به ورطهٔ «پوسته‌ها» دانست که به منظور آزاد ساختن پاره‌هایی از نور الهی که در آنها گرفتار آمده‌اند، صورت گرفته است. بحران شبّتایی نزدیک به یک قرن به طول انجامید و برخی از عواقب آن حتّی بیش از آن ادامه یافت. این امر منجر به تشکیل فرقه‌هایی شد که پیروان آن مجبور می‌شدند به ظاهر به اسلام بگروند، مثل دانمه‌ها[1] (به ترکی، «مرتدان») در سالونیکا[2] که فرزندان آنان هنوز در ترکیه یافت می‌شوند، یا به آیین کاتولیک رومی بگروند، مثل حامیان لهستانی یاکوب فرانک[3] که خود را مسیحا و در عین حال نوآیین کاتولیک معرفی کرده بود. با این حال، در بوهیمیا ـ موراویا[4] فرانکی‌ها علناً یهودی باقی ماندند.

این بحران، قبالا را بی‌اعتبار نساخت، امّا باعث شد تا مقامات روحانی یهودیت کاملاً مواظب باشند و به وسیلهٔ سانسورها و سرکوب‌های عملی، همهٔ کسانی را که مظنون به همدلی با شبّتای بودند و یا ادعاهای مسیحایی داشتند، حتی آنان را که دین‌داری‌شان امتحان شده بود و دانش آنان مورد تصدیق بود، از دامن زدن به این گونه امور به شدّت منع کرده، کنترل مذهبی بسیار دقیقی برقرار سازند.

حسیدیسم جدید

گرچه درست است که نهضت مسیحاییِ شکل گرفته بر محور شبتای صوی تنها باعث ایجاد نومیدی شد، و درست است که اگر مهار نمی‌شد می‌توانست یهودیت را به زوال کشاند، با این حال، نه تنها به آرزوهای عرفانی اشراقی شمار محدودی از محققان ژرف‌اندیش، بلکه به نیاز مبرم تودهٔ قوم یهود که از عقل‌گرایی خشک تلمودگرایان و ظلم اقتصادی و اجتماعی طبقات حاکم (اعمّ از یهود و غیر یهود) ناراضی بودند، پاسخ داد. قضیه در عموم موارد، به ویژه در لهستان، از همین قرار بود؛ لهستان قبل از تجزیهٔ پادشاهی لهستان (۱۷۷۲ ـ ۱۷۹۵) شامل نواحی لیتوانی، بلاروس و اوکراین می‌شد. در این‌جا بود که نهضت معروف حسیدی در اواسط قرن هجدهم پدید آمد ـ این نهضت به هیچ وجه ربطی به حسیدیسم آلمانی قرون وسطا ندارد. در نهضت حسیدی، به لحاظ

---

1. Dönme
2. Salonica
3. Jacob Frank
4. Bohemia-Moravia

نظری، قبالای لوریایی در مقام مبنا حفظ شد و اصلاحات و تحولاتی را از سرگذراند که تاکنون ادامه دارد.

اگر حسیدیسم جدید را به دلیل آن که دارای حداقل سازمان‌دهی بود، و روش‌های تبلیغ و موعظه را به کار می‌برد و گروه‌هایی تشکیل می‌داد که اعضایش مورد تصدیق بودند، بتوان نهضتی توده‌ای دانست، پس این افسانه نیز پذیرفتنی است که می‌گوید ریشهٔ آن به بنیان‌گذار مشخصی برمی‌گردد به نام اسرائیل بن الیعزر[1] معروف به بَعَل شِم طوو[2] (یا «صاحب اسم نیکو»)، یعنی صاحب سرّ نام وصف‌ناپذیر خدا، که قدرتی خطاناپذیر برای شفابخشی و انجام کارهای معجزه‌آسای دیگر اعطا می‌کند. البته بعل شم طوو تنها نمونه از این دست نبود. وی حدود سال ۱۷۰۰ به دنیا آمد و در سال ۱۷۶۰ در جنوب لهستان مرد. گرچه او تقریباً مهارتی در تعالیم و ضوابط یهودیت حاخامی رایج در عصر خویش نداشت، شخصیتی معنوی با ویژگی‌هایی فوق‌العاده بود و توانست نه تنها مردم عادی بلکه بسیاری از نخبگان فکری را نیز نسبت به اندیشه‌هایش متقاعد سازد. هالهٔ افسانه چنان او را احاطه کرده است که نمی‌توان به راحتی نظریهٔ خود او را که محتملاً هرگز آن را نظام‌مند نکرده بود، به طور کامل بازسازی کرد. از آن‌جا که وی از شیوه‌های موعظه‌کنندگان سیّار که فعالیتشان در یهودیت اروپای شرقی قرن هجدهم در حال شدیدتر شدن بود الهام می‌گرفت، تعالیمش را به صورت تفاسیر موعظه‌ای متون مقدس ارائه می‌کرد و برای این منظور به افسانه‌ها و حکایات برگرفته شده از زندگی روزمره و فرهنگ عامّه متوسل شد؛ این روش در حسیدیسم ثابت باقی ماند، امّا مسلماً دیدگاهی اغراق‌آمیز و حتی نادرست است که مانند مارتین بوبر معتقد باشیم قصّه و حکایت اصیل‌ترین نوع بیان آموزه‌ها و معنویت حسیدیسم است (در ادامه نگاه کنید به عرفان جدید یهود). اندیشهٔ حاخام‌های حسیدی را باید در واقع در آثار اعتقادی جست که بیشتر آنها به شکل موعظه‌هایی هستند که بر محور بخش‌هایی از اسفار پنج‌گانه و دیگر بخش‌های مخصوص آیین عبادت از کتاب مقدس که به طور هفتگی خوانده می‌شوند، بیان شده‌اند. این اندیشه‌ها بسیار متنوع‌اند؛ زیرا همان تعداد مجموعه عقاید در حسیدیسم وجود دارد که روح‌های خلّاق در میان سه نسل نخستین این نهضت وجود داشت. با این همه، می‌توان خصوصیاتی چند را متذکر شد که برای حسیدیسم به طور

1. Israel ben Eliezer
2. Ba'al Shem Tov

کلّی اساسی و مشترک است. حسیدیسم به لحاظ نظری ریشه در قبالای لوریایی دارد و هیچ چیز اساسی‌ای آن را از این جهت حتّی از سرسخت‌ترین مخالفانش در یهودیت سنّتی اروپای شرقی جدا نمی‌سازد. آنچه در مورد آن منحصر به فرد است این که مفهوم دِوِقوت یا «با خدا بودن» را تبدیل به نوعی آرزو و حتی وظیفهٔ ثابتی برای همه یهودیان و در تمام شرایط زندگی حتی به ظاهر کفرآمیزترین آنها، ساخته است؛ به عبارت دیگر، قبالای لوریایی خواستار معنوی کردن تمام هستی یهودیان است. این درخواست مستلزم ارزیابی مجدّد مفاهیم نظری قبالاست؛ البته اصل ارزیابی مجدّد نسبت به کاربرد عینی آن کم‌تر تازگی دارد؛ در این‌جا تأکید بر زندگی درونی مؤمنان است و در این سطح است که نمایش فوق کیهانی به اجرا در می‌آید (نمایشی که مطابق عرفان‌های کتابی، صحنهٔ آن در عالم سفیراها بوده است)؛ طبق نظر شماری از معلمان، تأکید بر باطن به همین اندازه نیز برای رهایی مسیحایی مطرح است. در عین حال، حسیدیسم لازمه‌ای را که بخشی از آموزهٔ لوریایی «بازسازی» نیز بود تبدیل به یک واقعیت اجتماعی کرد؛ امّا متأسفانه مکتب شبّتای آن را بر هم زد: حسیدیسم رهبر الهام یافته را، که برخوردار از نیروهای فوق طبیعی است، یعنی همان «عادل» (صَدّیق)[1] یا «ربّی معجزه‌گر» (ووندر ربه)،[2] چون راهنمای ضروری و مرجعی بی‌چون و چرا، در مرکز حیات دینی و قلب ساختار گروه قرار می‌دهد. حسیدیسم بدین‌ترتیب هرجا موفق شده است، نوسازی معنوی انکارناشدنی‌ای را به وجود آورده است؛ آن روی این نشان افتخار، کیش شخصیت بود، یعنی رقابت بین سلسله‌های حاخام‌ها، لجاجت در جدا نگه داشتن جامعهٔ حسیدی از جامعهٔ اطراف آن، به علاوهٔ تمام عواقب اجتماعی و اقتصادی‌ای که این میل به جدایی به بار آورد. به دلیل همین عواقب و به رغم دشمنی آشکار محیط با یهودیان، درست نیست که تمام تقصیرات به عهده آن گذاشته شود.

چنان مقدر بود که حسیدیسم از همان آغاز با مقاومت‌های شدید یهودیت رسمی آن زمان مواجه شود، چراکه آنان به هرج و مرج‌طلبی شبّتائیان حساس شده بودند و در عین حال نگران حق ویژهٔ رهبران و حاخام‌های رسمی جامعه بودند، یعنی کسانی که محافظان هوشیار احکام سنّتی و موارد کاربرد آنها به شمار می‌آمدند و خود را وقف تحقیقات رسمی تلمودی و تفاسیر آن کرده بودند. سلوک پیروان حسیدیسم، گرچه از نظر مراعات

1. *tzaddiq* 2. *wunder-rebbe*

دقیق و حتّی سخت‌گیرانهٔ احکام عبادی بی‌عیب و نقص بود، امّا ویژگی‌هایی از خود بروز می‌داد که برای مخالفانشان ناخوشایند بود (علاوه بر تسلیم بی‌قیدوشرط به صَدّیق، که غالباً نقش حاخام را هم برای جماعت دینی خاص آنان داشت). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: اعراض از کنیسه‌های یهودی عام، اجتماع در محفل‌های پنهانی، ایجاد تعدیل‌هایی در آیین عبادی، بی‌توجهی به آراستگی لباس‌ها به هنگام نماز، و ترجیح دادن تأملات عرفانی به جای مطالعات جدلی تلمودی که بر خلاف تأملات عرفانی مستلزم دقت‌های سخت عقلانی بود. با این همه، مناقشه بین حسیدی‌ها و «مخالفان» (میتناگدها[1]) سرانجام به فساد نینجامید. بعد از سه نسل، نوعی سازش ضمنی بین دو گرایش حسیدی و تلمودی منعقد شد، بدون این که از تفاوت‌هایی که تاکنون به فراموشی سپرده شده‌اند، آگاه باشند. سازش یادشده بیشتر به نفع حسیدیسم بود. اما چنان نبود که از ناحیهٔ آن به خصوص دربارهٔ مسئلهٔ تعلیم و تربیت هیچ امتیازی واگذار نشود.

سازمان‌دهی قوی گروه‌های حسیدی به آنان امکان داد تا آشفتگی یهودیت اروپای شرقی را که ناشی از حوادث جنگ جهانی دوم بود، پشت سر بگذارند. امّا با این حال مراکز بسیار مهم آن امروزه در ایالات متحد است، نه در فلسطین؛ این امر تا حدّی به دلیل مسائل اقتصادی، و تا حدّی هم به سبب گرایش کم و بیش خوددارانه و گاه آشکارا خصمانه‌ای است که حاخام‌های حسیدی در مقابل صهیونیسم سیاسی و حکومت اسرائیل اتخاذ کردند. مشهورترین گروه در میان گروه‌هایی که در ایالات متحد استقرار یافته‌اند، گروه بسیار فعال لوباویچرها[2] (به یاد شهرک لوباویچی[3] در روسیه، مقرّ یکی از مشهورترین مدارس حسیدیسم) است که سازمان مرکزی آن در ناحیهٔ کراون‌هایتس[4] بروکلین،[5] در نیویورک قرار دارد.

عرفان جدید یهود

نقشی که قبالا و حسیدیسم در اندیشه و معنویت یهودیت معاصر ایفا کردند، اصلاً کم‌اهمیت نیست، گرچه اهمیّت آن به اندازهٔ اهمیت زمان‌های پیشین نیست. البته چندان آثار مکتوب واقعاً زندهٔ قبالایی و حسیدی وجود ندارد؛ لیکن اندیشهٔ شخصی

1. *Metnaggedim*
2. Lubavitchers
3. Lubavichi
4. Crown Heights
5. Brooklyn

نویسندگان دینی چون ابراهام ایزاک کوک[1] (حدود ۱۸۶۵ - ۱۹۳۵) پیشوای روحانی، عارف و حاخام اعظم فلسطین هنوز هم‌تأثیر چشم‌گیری دارند. علاوه بر این، تجدید حیات اندیشهٔ دینی در محافل یهودی «غربی شده» در خلال دو جنگ جهانی بسیار تحت تأثیر اندیشه‌های مارتین بوبر[2] فیلسوف (۱۸۷۸ - ۱۹۳۵) بوده است؛ چرا که بوبر در بخشی از آثار خود به تبلیغ ایدئولوژی حسیدیسم آن‌چنان‌که خود فهمیده بود، می‌پردازد. «نو-ارتدکسی» که به دست سامسون رافائل هرش[3] (۱۸۰۸ - ۱۸۸۸) در آلمان بنیان‌گذاری شد، در بدو امر نسبت به عرفان کاملاً بی‌توجهی می‌کرد، امّا بالاخره تحت تأثیر آن قرار گرفت، به خصوص بعد از این که متفکران یهودی غربی در خلال جنگ جهانی اول یهودیت پویای موجود در لهستان را از نو کشف کردند. تأثیر آثار ابراهام جاشوآ هشل[4] (۱۹۰۷ - ۱۹۷۲)، نویسندهٔ یهودی لهستانی که از پیش‌زمینهٔ حسیدایی برجسته‌ای برخوردار بود و در دو فرهنگ سنّتی و غربی بار آمده بود و به ایالات متحد آمریکا مهاجرت کرد، نیز در این میان برجسته بود.

عرفان یهود بر اندیشه‌های جوامع غیر یهودی نیز تأثیرگذار بوده است. قبالا که از اهداف خاصّ خود فاصله گرفته بود، از مرزهای یهودیت فراتر رفت و به تقویت و برانگیختن برخی گرایش‌های فکری در جامعهٔ مسیحیت از رنسانس تا زمان حاضر کمک کرد: «قبالای مسیحی» که در قرن پانزدهم تحت تأثیر یهودیان تازه‌مسیحی‌شدهٔ اسپانیایی و ایتالیایی به وجود آمد، مدعی شد که در اسناد قبالایی که در صورت لزوم دستکاری یا حتّی از اصل جعل می‌شدند، برهان‌هایی برای حقایق ایمان مسیحی یافت می‌شود. بدین‌ترتیب، شماری از محقّقان مسیحی اومانیست به عرفان یهود علاقه‌مند شدند و برخی از آنان بر اساس متون معتبر شناخت نسبتاً جامعی از آن به دست آوردند. از جملهٔ آنان جیودانی پیکودلّا میراندولا[5] (۱۴۶۳ - ۱۴۹۴) و جیلز از اهالی ویتربو[6] (حدود ۱۴۶۵ - ۱۵۳۲) در ایتالیا، و یوحان رویکلین[7] آلمانی (۱۴۵۵ - ۱۵۲۲) بودند؛ فرد اخیر که نوشتن یکی از شروح عمدهٔ قبالا را به زبانی که برای عموم تحصیل کرده‌های غیر یهودی پذیرفتنی باشد، به عهده گرفته بود.[8] ژیلوم پاستل[9] (۱۵۱۰ - ۱۵۸۱) عارف رؤیابین نیز در

1. Abraham Isaac Kook
2. Martin Buber
3. Samson Raphael Hirsch
4. Abraham Joushua Heschel
5. Giovanni Pico della Mirandola
6. Gilles of Viterbo
7. Johannes Reuchlin
8. *De arte cabbalistica*, 1517.
9. Guillaume Postel

فرانسه شاگردانی به دور خویش جمع کرده بود. فلسفهٔ جادویی قرن شانزدهم، «فلسفه طبیعی» قرون هفدهم و هجدهم و نظریه‌های سحرآمیز و صوفیانه‌ای که حتّی امروزه نیز ترویج می‌شوند و از ویژگی‌های ایدئولوژی فراماسونری‌اند، همهٔ اینها گرچه چندان روح و معنای قبالا را درک نمی‌کنند امّا بر محور آن متمرکز بوده و وامدار آن مانده‌اند. این امر در مورد بیشتر کتاب‌های راجع به قبالا که امروزه توسط ناشران آثار ادبی سحرآمیز و صوفیانه منتشر می‌شود، نیز صادق است.

بررسی‌های موشکافانه و محقّقانهٔ عرفان یهود، پدیده‌ای بسیار جدید است. وضعیت فکری و گرایش‌های بنیان‌گذاران «علم یهودیت» (بررسی محقّقانهٔ دین یهودیت، آثار مکتوب، تاریخ آن و غیره) در آلمان، در خلال نیمهٔ اول قرن نوزدهم بیش از اندازه تحت نفوذ عقل‌گرایی بود و لذا برای تحقیقات علمی جنبشی که محکوم به تاریک‌اندیشی و قهقراگرایی بود، مطلوبیتی نداشت. با آن که به وجود برخی آثار ارزشمند پیشین اذعان داریم، امّا باید بگوییم که تحقیقات گسترده و به کارگیری روش‌های معتبر لغت‌شناسی و تاریخ ادیان تنها با اثر گرشوم جی. شولم که از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۶۵ استاد قبالا در دانشگاه عبرانی اورشلیم بود، شروع شد و توسط شاگردان بی‌واسطه و باواسطهٔ وی ادامه یافت. این تحقیقات به تمام حوزه‌های عرفان یهود، که به طور خلاصه در این مقاله بیان شد، پرداخته است؛ با این حال خلأهای معرفتی جدّی‌ای در هر حوزه باقی مانده است. نسخه‌های نقّادی‌شدهٔ متون عرفانی بسیار معروف‌اند؛ اسناد منتشر نشده به گونه‌ای بسیار ناقص فهرست شده است؛ و تنها مقالات معدودی دربارهٔ نویسندگان و موضوعات خاص وجود دارد؛ البته اینها مقدمات ضروری برای اثری مفصّل و کامل هستند. امید است مسیری را که شولم در سال ۱۹۴۱ در اثرش به نام گرایش‌های اصلی عرفان یهود ترسیم کرد، و در دورهٔ او از ارزش استثنایی برخوردار بود، استمرار یابد و تکمیل شود.